Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 52 (1993)

Artikel: Das Böse : vom ethischen zum metaphysischen Diskurs

Autor: Holzhey, Helmut

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883068

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Philosophie vor der Herausforderung des Bösen / La philosophie face au défi du mal

Studia Philosophica 52/93

HELMUT HOLZHEY

Das Böse
Vom ethischen zum metaphysischen Diskurs

Aron R. Bodenheimer zum 70. Geburtstag

1. Schwierigkeiten einer Theorie des Bösen

«Das Böse, nie wirklich festzustellen, gedanklich nicht zu fassen, erweist sich faktisch in seinem *plötzlichen* Dasein als *unüberwindlich*.» Was Karl Jaspers im zweiten Band seiner *Philosophie* schreibt[1], bietet sich als Motto und Leitfaden der folgenden Überlegungen zur vernunfttheoretischen Rekonstruktion des Bösen an. Was liegt der gedanklichen Fassung des Bösen im philosophischen, insbesondere im aufgeklärten Diskurs eigentlich im Wege? Warum erreicht der konstruktive Gedanke des Bösen immer nur «das Phantom dessen, was dem guten Willen *wie hinterrücks da* ist»?[2] Die Frage erhält ihre Dramatik angesichts der Aufgabe, für die Erscheinungen des Bösen im 20. Jahrhundert (Holocaust, stalinistische Massenmorde, die Exzesse mittel- und südamerikanischer Diktatoren, die Verbrechen im jugoslawischen Krieg usw. usw.) eine Erklärung zu finden und so über das Entsetzen hinaus, das sie auslösen, wenigstens in der Theorie eine Bewältigung anzubahnen. Wenn von «Bewältigung» hierbei überhaupt die Rede sein dürfte, hiesse das nichts anderes, als dergestalt Böses in einen Bezug zu Gutem bringen[3], also mit jenem

1 Karl Jaspers, *Philosophie*. II: *Existenzerhellung*, 1932, Berlin / Göttingen / Heidelberg 1956, S. 173.
2 Ebd., S. 172.
3 Man erkennt solche Versuche in der Einrichtung von KZ-Gedenkstätten, die den Lebenden zur «Mahnung» dienen sollen. Diese Versuche schlagen aber mindestens dann mit Sicherheit fehl, wenn die Erinnerung an die Verbrechen als Rechtfertigung des Nachfolgeregimes (etwa als eines antifaschistischen) benutzt wird, ja sie werden zynisch, wenn – wie

nach Massgabe einer Theodizee verfahren zu können. Theodizee heisst: Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der von ihm geschaffenen Welt. Gelingt das angesichts der überwältigenden Realität des Bösen nicht mehr, bleibt nur das Wegsehen oder der Gestus: ich will damit nichts zu tun haben. Nach der These von Karl-Heinz Bohrer bewirkte der Holocaust, dass im Nach-Nazideutschland jeder Diskurs über das Böse tabuisiert wurde. «Der Eintritt des real Bösen, des Nationalsozialismus», die schockierende Konfrontation mit geschehendem Bösen, liess auch jede Imagination des Bösen (in der Literatur) einem Tabu verfallen. Bohrer erkennt hierin «sozusagen» eine Verdoppelung der Theodizee des 18. Jahrhunderts[4]. Wo dem Bösen hingegen ein eigener theoretisch-imaginärer Spielraum gegönnt wird – ich spreche nur von solchen Vergegenwärtigungen des Bösen –, droht, was immer schon bei einer (wirklichen) Tabuverletzung drohte: *Ausstossung*.

An Beispielen für diesen Vorgang ist kein Mangel. Der Marquis de Sade wurde nicht nur unter dem Ancien Régime wegen seiner Ausschweifungen jahrelang eingekerkert, sondern bereits wieder 1801 und nunmehr *als Autor berüchtigter Bücher* verhaftet, um ab 1803 den Rest seines Lebens im Irrenhaus von Charenton zu verbringen. Inzwischen ist die Lektüre seiner nach wie vor anstössig wirkenden Schriften nicht mehr tabuisiert. – Ein neuerlicher Versuch der Ausstossung (aus dem deutschsprachigen Raum) war jedoch jüngst gegenüber Peter Singer zu beobachten – vielleicht bietet die Perspektive der Tabuverletzung eine Erklärung für die Proteste, für das «Singer raus!», für das Niederschreien von Philosophen, die sich auch nur mit Singers Thesen und zumal kritisch befassen: Wer die Frage der Gleichbehandlung von höheren Tieren und Menschen, wer insbesondere den «Wert» des Lebens von schwerstbehinderten Föten und Neugeborenen ernsthaft reflektiert, muss gewissermassen das Böse imaginieren[5] und erscheint damit –

im Falle des KZ Sachsenhausen – die erste verschwiegene Phase der «Bewältigung» in der blossen Umfunktionierung (in ein sowjetisches Lager) bestand.

4 Karl-Heinz Bohrer, Die permanente Theodizee, in: *Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik*, München / Wien 1988, S. 144.

5 Vgl. das amoralische Gegenstück in der «Belehrung» von Eugénie durch Madame de Saint-Ange (in: de Sade, *Die Philosophie im Boudoir*, Gifkendorf: Merlin Verlag, 3. Aufl. 1989, S. 115f.): «ich verabscheue die Fortpflanzung so sehr, dass ich sofort aufhörte, deine Freundin zu sein, sobald du schwanger würdest. Wenn dich allerdings dieses Unglück ereilt, ohne dass es deine Schuld ist, benachrichtige mich in den ersten sieben oder acht Wochen, und ich werde es dir ganz sanft auslaufen lassen. Scheue nicht den Kindesmord; er ist nur ein eingebildetes Verbrechen; wir sind immer Gebieterinnen über das, was wir in unserem Schoss tragen, und es ist so wenig Böses dabei, diese Art Materie zu zerstören, wie es böse ist, die andere Materie mit Medikamenten abzuführen, wenn wir das Bedürfnis dazu empfinden.» Und auf die Frage Eugénies: «Aber wenn das Kind fast ausgetragen

wider alle Moral der Diskurse – als ein «böser Mensch». – Einen harmloseren Ausschluss des Bösen macht Hubert Winkels am *Historischen Wörterbuch der Philosophie* namhaft[6]: es fehlt der Artikel zum entsprechenden Begriff in Band 1; das Übel, will sagen: das Manko wird erst lateinisch in Band 5 unter dem Titel «malum» beseitigt, als ob wir den Teufel nicht eben noch in Thomas Manns *Doktor Faustus* hätten altdeutsch reden hören.

Der Literaturwissenschaftler Bohrer rückt seine provozierenden Überlegungen unter die Frage: «Gibt es das böse Kunstwerk?». Das wäre ein Kunstwerk, in dem «das *dargestellte* Böse nicht mehr plausibilisiert ist»[7], z. B. die künstlerische Imagination «einer äussersten direkten vernichtenden Gewalt gegen den nächstbesten Mitmenschen», etwa ein Kleinkind, als Imagination seiner völlig motivlosen Ermordung[8]. Auf die philosophische Schreibarbeit gewendet: Gibt es den bösen Traktat, in dem das *thematische* Böse nicht ethisch, geschichtsphilosophisch oder schöpfungstheologisch ein- und aufgefangen, also vom Guten gewissermassen umgarnt wird? Und falls tatsächlich auf eine solche inhaltliche Verarbeitung verzichtet wäre, hätte das

ist?» antwortet Madame: «Und wäre es schon auf der Welt, so hätten wir immer noch das Recht, es zu vernichten. Es gibt kein weniger umstrittenes Recht auf Erden als das der Mütter über ihre Kinder. Es gibt kein Volk, das diese Wahrheit nicht als wahr anerkannt hätte: Dieses Recht gründet sich auf die Vernunft, auf ein Prinzip.»

6 Hubert Winkels, Böses Schreiben – Schreiben gegen das Böse. Weltrettungsdienst Literatur oder Duell zehn nach zwölf, in: *Neue Rundschau* 101 (1990) H. 3, S. 25-40, Anm. S. 40.

7 *Nach der Natur*, a.a.O., S. 133f.

8 Rainald Goetz, Der Attentäter. Ein Bericht, in: *Merkur* 436, 39. Jg. Juni 1985, S. 515 (trotz des Entsetzens, das einem das Abschreiben fast unmöglich macht, gebe ich die einschlägige Stelle, weil exemplarisch für einen «bösen Text», im folgenden wieder; der Einwand, dass der zitierte Text aus seinem unbedingt zu beachtenden Zusammenhang gerissen wird, erscheint mit hier nicht stichhaltig): «Ich bin nicht der Attentäter, ich bin nur besessen von der ganz normalen Idee einer äussersten direkten vernichtenden Gewalt gegen den nächstbesten Mitmenschen. Ich sehe ein Kleinkind irgendwo, in der ganzen Dämlichkeit, die Kinder an sich haben, es schreit, es spielt, es benimmt sich gar gezielt kindlich, das ist das Allerwiderwärtigste, so ein sich selbst als Kind spielendes Kind, und ich habe nur einen Gedanken, dieses Kind an den Fesseln zu packen und es durch die Luft mit dem Kopf mit aller mir möglichen Wucht immer wieder über die Schreibtischkante zu schlagen, immer wieder, mit aller Wucht, den Kopf über die Schreibtischkante ziehen, bis das ganze dämliche Kind nur noch ein blutiger triefender Fleischklumpen ist, der mir am erschöpften Arm hängt, und es wäre endlich vollkommen Ruhe, ausser dem stillen Tropfen von dem Blut auf dem Boden. Sehe ich so ein Kind, denke ich automatisch nur das, sehe ich mich automatisch das Kind über der Tischkante zu Brei schlagen, deshalb schaue ich, sehe ich so ein Kind, schnell weg. Jürgen Bartsch, diese ordentlichen Morde, die Höhle, die Kerzen, das Locken der Opfer, dann das Zerstückeln, verbotenermassen, heimlich, erregt habe ich alles in den Zeitungen gelesen, die Prozessberichte, jeden Prozessbericht, jeden Polizeibericht.»

reine Böse ‹der guten Form halber›, also angesichts der Ordnung des Traktats, des dank seiner Ordnung ‹guten› Traktats[9], eine Chance? Eine indirekte Bestätigung dieser Fraglichkeit liefert der Ausschluss des *Teuflischen*, der «boshaften Vernunft» oder des «schlechthin bösen Willens»[10], aus dem philosophischen Diskurs. Das von ihm untersuchte Moralisch-Böse im Menschen, stellt Kant fest, ist nicht von dieser Art. Und in verwandter Intention behauptet noch Jaspers (1932): «Das Teuflische wäre als das Widergöttliche selbst von einer Grösse, die im Dasein nicht wirklich sein kann. Die *gewöhnliche Form* des Bösen» – und das heisst für unseren Zusammenhang: die rational angehbare Form des Bösen – «ist, dass das Gute gewollt wird, aber unter der Bedingung, dass es dem Eigendasein dient»[11]. Aus der historischen Erfahrung einer neuen Dimension des Bösen hat dann Hannah Arendts Studie *Eichmann in Jerusalem* die Unmöglichkeit konkret vor Augen geführt, den Holocaust – ob es sich nun um Täter oder Opfer handelt – im ethischen Normaldiskurs selbst bei Zulassung des «Teuflischen» anzugehen: Eichmann war nicht ‹der Teufel in Person›, die infernalische Persönlichkeit voll teuflischer Gesinnung, sondern biederer Bürokrat, beflissener Apparatschik «der furchtbaren *Banalität des Bösen*, vor der das Wort versagt und an der das Denken scheitert»[12]; seine Taten waren nicht Einzeltat mal 10^6, die Opfer nicht bloss Millionen von Menschen, verletzt wurde vielmehr «die völkerrechtliche Ordnung der Welt und die Menschheit im ganzen»[13].

Nicht nur die Wahl des Themas muss angesichts der Diskrepanz zwischen den rationalen Mitteln der Thematisierung einerseits, der Erfahrung des Bösen andererseits, befremden, auch der Titel «Das Böse» kann bei einem sprachbewussten, also sprachkritischen Fachphilosophen von heute nur Kopfschütteln auslösen. Eine Formulierung wie *Das sogenannte Böse* wäre doch das mindeste, was man erwarten könnte. Und beileibe nicht bloss, um den Autor auf Konrad Lorenz' Aggressionstheorie[14] festzulegen. Wer *das* Böse bespricht, für den ist wohl auch *der* Böse nicht allzufern; bekommen wir es gar noch mit dem Leibhaftigen selbst zu tun? Doch steht das überhaupt zur

9 Vgl. Georges Batailles Einordnung von Wissenschaft und Philosophie in die Welt der «Arbeit», die keine «Überschreitungen» kennt, in: *L'Erotisme*, Paris 1957, p. 305.

10 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1. Stück. Akad.-Ausg. VI, 35.

11 A.a.O., S. 172.

12 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 1986, S. 300.

13 Ebd., S. 325.

14 Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1963, München: dtv, 1974.

Wahl? In Kolakowskis «Stenogramm einer metaphysischen Pressekonferenz, die der Dämon am 20. 12. 1963 in Warschau abgehalten hat» stellt der Teufel selbst fest: «Sie haben aufgehört, an mich zu glauben, meine Herren, gewiss, ich weiss davon. Ich weiss es, und es lässt mich kalt. Ob Sie an mich glauben oder nicht . . . es ist mir masslos gleichgültig . . . Es kommt mir nicht auf die Anerkennung meiner Existenz an; für mich ist nur das eine wichtig – dass das Werk der Vernichtung nicht stockt.» Der Dämon räsonniert dann über den Unglauben und die Tatsache, dass er ihm immer zuerst zum Opfer falle. «Den Teufel wird man am leichtesten los. Dann kommen die Engel, dann die Dreieinigkeit, schliesslich Gott. Als wäre der Teufel das allerempfindlichste Teilchen Ihrer Vorstellungskraft . . .»[15]. Abgesehen davon, dass Kolakowski uns darauf hinweist: «es gibt ein Stück Böses, das nicht ausgerottet werden kann»[16] – mit der Bestimmung des Teufelswerks als «Werk der Vernichtung» haben wir eine Spur für die Annäherung an das, was wir «das Böse» nennen, einen ersten Eindruck vielleicht auch davon, wie sich die hypostasierende Rede vom Bösen als gerechtfertigt erweisen könnte. Ich erinnere ganz allgemein an die kosmische Dimension des Bösen: das Ordnungsresistente und -feindliche, das Chaos; und an seine anthropologische Dimension: das Böse «als das, was sich der Erklärung und dem Verständnis entzieht, als das Zerstörerische ohne Grund und Motiv». Nicht bemühen möchte ich hingegen einen fundamentalökologischen Topos: «die fortgeschrittene Zivilisation in ihrer Zerstörung der Natur und der Humanität selbst» zur Verkörperung des Bösen zu erklären[17] – das Kaufhaus zur modernsten Gestalt des KZ.

Der philosophische, der literarische und ästhetische, der politiktheoretische Umgang mit dem Bösen stossen offensichtlich auf Schwierigkeiten. Das Böse thematisch zu machen, es begrifflich zu fassen oder gar es erklären zu wollen, führt zu Verstörungen. Scharfsichtig diagnostiziert Ernst Jünger darin ein Zivilisationsproblem. Man muss den Traum oder den Rausch suchen, um in solchen aussergewöhnlichen Zuständen das Böse als Wahrnehmungsereignis zu inszenieren[18], denn das moderne Individuum lebt nicht mehr in

15 Leszek Kolakowski, *Gespräche mit dem Teufel. Acht Diskurse über das Böse*, München 1975, S. 60f. Vgl. Georges Bataille, *L'Erotisme*, a.a.O., p. 136f.: «L'un des signes de ce déclin [du sacré] est le peu d'attention prêté de nos jours à l'existence du diable: on y croit de moins en moins, j'allais dire que l'on n'y croit plus: cela veut dire que le sacré noir, étant plus que jamais mal défini, n'a plus à la longue aucun sens.»

16 L. Kolakowski, *Leben trotz Geschichte. Lesebuch*, München / Zürich 1977, S. 194.

17 Hubert Winkels, a.a.O., S. 30.

18 Karl-Heinz Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*, Frankfurt a. M. / Berlin / Wien 1983, S. 229.

Berührung mit dem Bereich des Bösen. Jünger konstatiert den «Absturz des Puritanismus in die Naturheilkunde», «die Auszehrung der Erbsünde durch Sterilität». «Diese völlige Neutralität, diese totale Farbenblindheit der Zivilisation, die sich unter anderem in der Verwechslung des Verbrechens mit der Krankheit, der Werte mit den Zahlen, des Fortschrittes mit der Erlösung offenbart, ist dennoch eine letzte Konsequenz des Bösen, wenn dieses auch nicht mehr virulent vorhanden ist – ähnlich wie die Spirochäte im metaluetischen Stadium. Diese moralische Kastration, die völlige Ausschneidung des moralischen Bewusstseins bringt einen seltsamen Zustand hervor, in dem der Mensch aus einem Diener des Bösen in eine Maschine des Bösen verwandelt wird.»[19] Der ästhetische Blick hat hier die moralische Dimension des Bösen erreicht. Nicht allerdings um das Gute heranzuspielen. Jünger entlarvt vielmehr die zivilisatorische Abwertung des Bösen als Verlust an *Niveau*, und diesen Verlust wiederum als geschichtliche Konsequenz des Bösen, ohne dass dieses in seinen Wirkungen noch sichtbar wäre. Was tun wir also, wenn wir den bösen Blick für Phantasie und den bösen Menschen für krank erklären, wenn wir alle Bösartigkeit auf den Tumor versammeln, der herausgeschnitten werden muss, wenn wir die theoretischen Diskurse vom Verdacht rationaler Böswilligkeit reinhalten? Folgen wir auf diese Weise gar einer Konsequenz des Bösen, das sich vergessen macht, um so nur noch ungestörter sein Zerstörungswerk vollbringen zu können? Die sich in dieser Frage ausdrückende Ungewissheit nötigt immerhin, wo sie virulent wird, den Blick auf das Böse zu richten und die ubiquitär zu beobachtende Tendenz, unter der rhetorischen Ägide des Guten Einverständnis herzustellen, zu unterwandern. Das soll nun gerade nicht heissen, dass der Bezug zum Guten entbehrlich wäre. Es ist, ich unterstreiche es nochmals, eine offene Frage, ob es das böse Kunstwerk oder eine böse Vernunft wirklich gibt. Aber die Frage gehört gestellt. Sie darf auch nicht vorschnell beantwortet werden. Der Vorrang des Guten mitsamt der privativen Natur des Bösen ist alles andere als selbstverständlich. Die Thesen müssen auf die Fragen zurückgebracht werden, deren Lösung sie sein wollten. Vielleicht ist auch nur noch die Frage der Ort, an dem die Strittigkeit von gut und böse zur Sprache gebracht werden kann, nachdem mit dem Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee gerechnet werden muss. Nach dem Sündenfall ruft Gott den Menschen an den Ort der Frage: Adam, wo bist du? (Gen. 3,10)

19 Ernst Jünger, *Das Abenteuerliche Herz. Aufzeichnungen bei Tag und bei Nacht*, Berlin 1929, S. 88f., zit. von Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens*, S. 227.

2. Die *mala*: von der metaphysischen zur ethischen Traktierung des (moralisch) Bösen

Welche Bedeutung hat das Wort «böse»? Wem oder was schreiben wir das Prädikat, böse zu sein, zu? Unter der Hand war schon im bisher Dargelegten die eine oder andere Erläuterung zum Wortgebrauch gegeben worden. Vorzugsweise, scheint mir, bietet sich als Äquivalent für «böse» das Wort «zerstörerisch» an. So schon bei *Leibniz*[20]. «Un mauvais homme se plait à faire souffrir et à detruire, et il n'en trouve que trop d'occasions.» Bekannte historische Beispiele: Caligula oder Nero, die «mehr Übles getan haben als ein Erdbeben». Aus dem moralischen Übel erwachsen nach der Überzeugung des Philosophen physische Übel; «car une mauvaise volonté est dans son departement ce que le mauvais principe des Manichéens seroit dans l'Univers» (wenn man deren dualistischen Standpunkt einnähme).[21] Leibniz kennt drei Sorten des Übels (mal, malum): das metaphysische, physische und moralische. Das metaphysische Übel besteht in der Unvollkommenheit, im Seinsmangel; das physische im Leiden; das moralische in der Sünde (péché) bzw. Schuld (culpa)[22]. Wir beziehen heute den Ausdruck «böse» wie selbstverständlich auf die dritte Art von Übeln, ordnen ihn also dem ethischen Diskurs ein. Auch Leibniz tut das, wenn er in den teilweise deutsch geschriebenen *Initia et Specimina Scientiae novae Generalis* böse Geschehnisse der Ordnung der Natur einschreibt. Eindeutig hat er dabei böses *Tun*, nicht physische oder metaphysische Defekte der Schöpfung, vor Augen. Auch hier ist es wieder die *Ordnung*, die das Böse infragestellt. Für Leibniz jedoch nur scheinbar infragestellt. Denn, so der Philosoph der prästabilierten Harmonie: «man muss bedencken, dass das böse nicht böse ist an sich selbst, sondern vor den der es gethan, und also die straffe zwar dazu gehöhre, aber dem ganzen nach, die Natur aus dem vermeinten bösen dergestalt das beste zubringen wisse, dass alles viel besser herauskomt als wenn es anders hehrgangen, sonst würde sie es auch gewiss nicht verstattet haben.»[23] Nicht der hier vertretene Optimismus ist für uns von Interesse, sondern die Sicherheit, mit

20 G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, I n. 26. *Die philosophischen Schriften*, hg. von C. I. Gerhardt (GP), VI, 118; in der Übersetzung von A. Buchenau, Hamburg 1968, S. 113f.

21 Vgl. die ungemein eindringlichen Schilderungen der wachsenden Macht des Bösen, verkörpert durch Sauron, den Dunklen Herrscher von Mordor, in J. R. Tolkiens Kultbuch *The Lord of the Rings*, Oxford 1966; deutsch: *Der Herr der Ringe*, Stuttgart 1972.

22 *Théodicée*, I n. 21. GP VI, 115.

23 GP VII, 121.

der Leibniz den ethischen Diskurs über das Böse – ohne ihm einen Sonderstatus oder gar Primat zu geben – in den metaphysischen Diskurs, in dem die Ordnung der Welt im ganzen thematisch ist, einbettet.

Ganz anders, als Resultat einer «vernünftigen» Aufklärung über das Böse, bei *Kant*. Dem ersten Anschein nach nur sprachkritisch interessiert, weist er in der *Kritik der praktischen Vernunft* auf die Möglichkeit hin, den zwei Bedeutungen der lateinischen Worte «bonum» und «malum» im Deutschen gesonderte Ausdrücke zuzuordnen und so jene lateinische Zweideutigkeit zu beseitigen. Mit «bonum» kann sowohl das Gute wie das Wohl, mit «malum» das Böse und das Übel bzw. Weh gemeint sein. «Das *Wohl* oder *Übel* bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der *Annehmlichkeit* oder *Unannehmlichkeit*, des Vergnügens und Schmerzens . . . Das *Gute* oder *Böse* bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den *Willen*, sofern dieser durchs *Vernunftgesetz* bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekte zu machen.» Kant trennt das physische Übel, das er «auf den Empfindungszustand der Person» bezieht, vom moralischen, das mit Handlungen zu tun hat. «Böse» kann nicht eine Sache, sondern nur «die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst» genannt werden. Das moralische Übel hat damit jeden objektiven Sachcharakter verloren, es kann nicht mehr die Seins- oder natürliche Ordnung betreffen und gefährden. Physische Unannehmlichkeiten, Schmerz und Tod, sind philosophisch – und das heisst für den geistigen Menschen, den Menschen als Vernunftwesen – uninteressant. Kant erinnert an den Stoiker, «der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, dass du etwas Böses (kakon, malum) seist! er hatte doch recht. Ein Übel war es, das fühlte er, und das verriet sein Geschrei; aber dass ihm dadurch ein Böses anhinge, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Wert seiner Person nicht im mindesten, sondern nur den Wert seines Zustandes. Eine einzige Lüge, deren er sich bewusst gewesen wäre, hätte seinen Mut niederschlagen müssen . . .»[24]. Es lässt sich kaum ein besserer Beleg für den Primat der *praktischen* Vernunft finden. Das Böse wird in der menschlichen Willenssphäre verortet – allerdings, wie sich zeigen wird, ohne durchschlagenden Erfolg.

Worauf man sich einlässt, wenn man das Böse definitorisch festzumachen versucht, zeigt eine Stelle in Friedrich Engels' *Anti-Dühring*. Ich meine dabei nicht die These, dass alle moralischen Vorstellungen über Gut und Böse von der «jedesmaligen ökonomischen Gesellschaftslage» abhängig seien, sondern

24 Akad.-Ausg. V, 59f.

etwas Lustigeres: Dühring enthülle uns, notiert Engels, den Ursprung des Bösen im Menschen durch Hinweis auf den «Typus der Katze mit der zugehörigen Falschheit» und schreibe dergestalt: «Das Böse ist daher nichts Geheimnisvolles, wenn man nicht etwa Lust hat, auch in dem Dasein der *Katze* oder überhaupt des Raubtiers etwas Mystisches zu wittern». Engels' Kommentar: «Das Böse ist – die Katze. Der Teufel hat also keine Hörner und Pferdefuss, sondern Krallen und grüne Augen . . . Das Böse ist die Katze! Das ist Moral, nicht nur für alle Welten, sondern auch – für die Katze!»[25]

3. Mythologische und theologische Erklärungen für den Ursprung des Bösen; ihre Aporetik

Woher das Böse (unde malum)? Mit der Genese soll zugleich weiter geklärt werden, was es denn mit dem Bösen auf sich hat – ob es sich nun um die Bedeutung des Ausdrucks «böse» oder um die Relevanz sowie Art und Weise modernen philosophischen Umgangs mit dem Bösen handelt. Das Spektrum genetischer Erklärungen des Bösen ist allerdings sehr breit. Es reicht vom Mythos des Engelfalls bis zur wissenschaftlichen Theorie infraspezifischer Aggression, d. h. der Hypothese der Fehlleitung eines an sich lebenswichtigen Instinkts, der nicht mehr das adäquate Ventil findet (K. Lorenz).

Da ich eine kleine Anhänglichkeit an Engellehren entwickelt habe, beginne ich mit dem Mythos vom Engelfall. Die Engel sind ein wesentliches Element der mittelalterlichen Ordnungsvorstellungen. Das gilt zunächst für die kosmische Ordnung. Der Engel tritt, als Glied in der Kette der geschaffenen Wesen, dem horror vacui entgegen, und sichert so die Kontinuität in der Schöpfung – im Sinne der aktualisierbaren Möglichkeit des Rückbezugs der geschaffenen Wesen auf ihren Schöpfer. Man muss, lehrt Thomas von Aquin, unkörperliche Geschöpfe annehmen, weil sonst eine Lücke zwischen Gott und der von ihm geschaffenen Welt bestehen würde, die mit Gottes Vollkommenheit unvereinbar wäre. Die Engel, Wesen der reinen Einsicht, bilden die geistige Brücke zwischen Gott und den Menschen, mit der die Assimilation der Schöpfung an den Schöpfer ermöglicht wird[26]. Ähnlich in (neu)platonischer Tradition noch Marsilio Ficino: Gott schafft zuerst den angelischen Geist (mente angelica), der, zunächst formlos und finster, sich «aus angeborenem Triebe» zu Gott zurückwendet und die Naturen der zu schaffenden

25 Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*. MEW 20,87f.
26 Thomas von Aquin, *Summa Theologica* I q. 50, art. 1.

Dinge empfängt[27]. In dieser kosmologischen Funktion wehrt der Engel gleichzeitig der Drohung des Bösen. Eine besonders heikle Mission. Wer eine Lücke füllen will, muss in sie hineinpassen. In die Kette der Seienden passen die Engel, indem sie geschaffene Geistwesen sind. Wie aber angesichts des Bösen? Will der Engel es auffangen und ihm wehren, muss er es auch repräsentieren, und nicht bloss im Sinne einer theoretischen Vergegenwärtigung, er muss das Böse – tun! Betrachten wir den Mythos vom *Engelfall*. Als Mythos ist er Indiz der ‹rationalen› Unlösbarkeit der Aufgabe, den Ursprung des Bösen zu erklären. Bar aller Nuancen, ungeachtet der unterschiedlichen Überlieferungen rücksichtslos zusammengefasst, erzählt er folgendes[28]: Luzifer bzw. Satanael, der «Fürst dieser Welt», empört sich ob Gottes Plan, bei der Erschaffung der Welt dem Menschen unter allen Geschöpfen eine Ausnahmestellung zu geben; er empfindet das als Erniedrigung, ist neidisch, zweifelt an Gottes Weisheit. Die Empörung führt zu seinem Sturz, in den er ein Drittel der Engel, die auch abfallen, mitreisst. – Welche Botschaft birgt diese Geschichte? Sie besagt dreierlei:

- Das Böse geht nicht auf ein dem Guten gleichrangiges Prinzip zurück, denn Luzifer ist ein geschaffenes Wesen.
- Das Böse hat seinen Ursprung in Auflehnung, Erhebung, superbia, ist also vom «Willen» abhängig.
- Das menschliche Böse gehört in einen umfassenden Zusammenhang. Gewiss steht im Hintergrund die Erfahrung bösen Tuns von Menschen; aber dies hat, so die Botschaft, seine Quelle und Repräsentation in einem der menschlichen Geschichte vorgeordneten Geschehen, das mit der Weltschöpfung als solcher verknüpft ist.

Engelfall und Sündenfall: Konzeptuell verarbeitet begegnet diese, den Häresieverdacht provozierende, doppelte Erzählung vom Ursprung des Bösen in Origenes' Lehre von der doppelten Schöpfung, die besagt, dass die Schöpfung der zweiten, der sichtbaren Welt Reaktion ist auf den Abfall der angelischen Geister in der ersten, der geistigen Welt; und ebenso noch in Franz v. Baaders Lehre vom doppelten Sündenfall Luzifers und Adams[29].

27 Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*. Übersetzt von Karl Paul Hasse, hg. und eingeleitet von Paul Richard Blum. Lat.-Deutsch, Hamburg 1984, orat. I, cap. II, S. 21.

28 Vgl. Alfons Rosenberg, *Engel und Dämonen. Gestaltwandel eines Urbildes*, 2., erw. Aufl., München 1986, S. 147ff.

29 Vgl. Christoph Schulte, *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988, S. 180ff.

Auch Augustin kennt diese narrative Tradition und arbeitet sie auf seine Weise in seine Schöpfungstheologie ein. Aber er geht von einer «Gemeinschaft zwischen Menschen und Engeln» aus[30], trennt also auch nicht die Aussagen über das angelische und das menschliche Böse. Damit fallen das Motiv des Neids ob der Erschaffung der Menschen und überhaupt der Gedanke der doppelten Schöpfung bzw. der ontologischen Verdunkelung als Prozessgrund der (zweiten) Schöpfung weg. Das Böse wird ganz in den Willen, nicht in Natur gesetzt. Und im Unterschied zur Gnosis hypostasiert Augustin diesen Willen nicht, spricht vielmehr auch dem Teufel eine gute, wenngleich verderbte Natur zu. Die Schöpfung ist ihrer Natur (ihrem Wesen) nach gut; und zwar heisst «gut», wer oder was Gott anhängt[31].

Augustin begreift das Böse als Ordnungsproblem. Unde malum? Haben Unordnung, Zerstörung und Beeinträchtigung eine andere Quelle als die Ordnung – woher resultieren sie? Eine dualistische Position leugnet die Suprematie der Ordnung. Wie soll aber, wer nicht dualistisch denkt, in der Ordnung die Quelle der Unordnung finden können? Die Ordnung entspringt aus dem guten Prinzip und hat in ihm ihre Grundlage. Muss daneben ein böses Prinzip angenommen werden? Woher sonst die Unordnung des Bösen? Im 6. Kapitel des XII. Buchs von *De civitate Dei* fragt Augustin nach dem Ursprung des angelischen Hochmuts: «Woher der böse Wille der bösen Engel?» Er findet keine bewirkende Ursache. Der böse Wille ist nicht auf einen andern rückführbar. Ist er dann immer gewesen, d. h. dem guten gleichursprünglich? Er muss, wenn er überhaupt *sein* soll, etwas angehören; das Wesen, dem er angehört, wird er verschlechtern – es ist also ursprünglich gut und der böse Wille nicht immer dagewesen. Neuerlich drängt sich die Frage nach der Ursache des Bösen auf: Ist sie etwas Nicht-Willentliches, Natur? Die Natur aber ist gut, taugt also nicht zur Erklärung des Bösen. Augustin resümiert diesen Diskurs so: «So frage mich niemand nach der bewirkenden Ursache des bösen Willens. Denn da gibt's keine bewirkende, sondern nur eine versagende, weil keine Wirkung, sondern nur Versagen»[32]. Im Versuch einer genetischen Erklärung des Bösen schreibt Augustin die *privative* Natur des Bösen fest: es ist nur als Abwesenheit des Guten zu begreifen.[33]

Augustins Erklärung des Bösen, die eher eine Absage an eine solche Er-

30 A. Augustinus, *De civitate Dei* XII, 1.

31 Ebd.

32 XII, 7. Eine detailliertere Darlegung und Diskussion dieser Augustinischen Argumentation gibt Georg Kohler in seinem Beitrag «Selbstbezug, Selbsttranszendenz und die Nichtigkeit der Freiheit» in diesem Band, S. 67ff.

33 Vgl. zusammenfassend Chr. Schulte, a.a.O., S. 123ff.

klärung darstellt, kann angesichts der fortgesetzten Bedrohung durch das Böse nicht befriedigen. Ich sehe nur eine Interpretation des Mythos vom Engelfall, die dieser Situation gerecht wird und Hoffnung lässt. Man muss die Entscheidung zum Guten oder Bösen dem Engel, wie er von Gott geschaffen ist, selbst einschreiben. Gott bindet den Engel an ein einziges unwiderrufliches Entweder-Oder[34]. Im Ursprung selbst liegt die Möglichkeit der Engel-Entscheidung. Die gut geschaffene Kreatur gerät vor die Freiheit der Wahl, weil sich nur darin die Intention des Schöpfers erfüllt. Das «natürliche Liebes-Gefühl für den Schöpfer» genügt diesem nicht. Der Engel muss sich zwischen der Liebe zum Schöpfer oder zu sich selbst, unabhängig von Gott, entscheiden. Es ist, wie Cacciari betont, die *ungeheure* Liebe zum «eigenen Licht», die den Sturz nach sich zieht[35]. Nicht erst dem Menschen, schon dem Engel gehört die «reale und lebendige» Freiheit, d. h. nach Schelling das «Vermögen des Guten und des Bösen»[36]. Heisst das nicht, dass der göttlichen, der guten Ordnung als solcher der Streit zwischen gut und böse eingeschrieben ist?

4. Vom ethischen Diskurs über den Ursprung des Bösen bei Kant zum metaphysischen Diskurs bei Schelling

Ich mache einen Sprung, nicht schon zu Schelling, aber zu Kant. Wie erklärt Kant den Ursprung des Bösen? Bemerkenswerterweise macht er das radikal Böse zum Thema des ersten Stücks seiner *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Worin besteht das Böse? Es finden sich mannigfache Zuschreibungen des Prädikats «böse», so begegnen im Text böse Menschen, böse Handlungen, böse Maximen, ein böses Herz u. a. m. Genauer betrachtet sollen Menschen dann «böse» genannt werden, wenn sie aufgrund böser Maximen, d. h. böser subjektiver Grundsätze, handeln. Das Attribut «böse» soll keinesfalls der *Natur* des Menschen zugeschrieben werden, oder doch nur in dem Sinne, dass darunter «der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit» verstanden wird[37]. Als solch subjektiver Grund kann wiederum nur

34 Massimo Cacciari, *L'Angelo necessario*, Milano 1986; deutsch: *Der notwendige Engel*. Übersetzt von R. Kacianka, Klagenfurt 1987, S. 104.

35 S. 101f.

36 F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), zit. nach der Ausgabe von Horst Fuhrmans, Stuttgart: Reclam, 1983, S. 64 (= Sämmtliche Werke VII, 352).

37 Akad.-Ausg. VI, 21.

ein freier Akt gelten, sonst wäre keine moralische oder strafrechtliche Zurechnung einer bösen Handlung möglich. Das Böse geht demnach auf einen freien Akt zurück, nicht etwa auf einen natürlichen *Trieb*. Dieser freie Akt ist im Unterschied zur triebhaften Handlung durch Selbstbestimmung gekennzeichnet, durch die Annahme einer Regel, der ich meinen Freiheitsgebrauch unterstelle, und eben eine solche Regel heisst bei Kant «Maxime». Die Frage nach dem Grund des Bösen transformiert sich damit in die Frage nach dem «ersten Grund der Annehmung ... böser (gesetzwidriger) Maximen»[38].

Das Böse gewinnt in Kants Philosophie erst mit dieser Frage nach dem ersten Grund böser Maximen Virulenz. In seiner Ethik hatte sich diese Frage noch gar nicht gestellt, war sie doch auf die Bestimmung des Guten im Sinne der Erarbeitung eines *Begriffs* des Guten ausgerichtet, dem «das Böse» als abstrakte Negation gegenüberstand[39]. Gut sei allein ein Wille, und zwar der mit der Vorstellung der allgemeinen Gesetzmässigkeit der jeweiligen Maxime vernunftbestimmte Wille. Ob man je einen empirischen Nachweis für einen derart guten Willen beibringen könnte, bezweifelte selbst Kant, erklärte sich aber daran und damit an der pragmatischen Glaubwürdigkeit seiner Ethik für weitgehend desinteressiert. Das Studium des Bösen in Gestalt böser Maximen zeigt eine veränderte Einstellung. Kant stellt sich in die Perspektive der *Wirklichkeit* sittlichen Handelns. Wie kommt es dazu, dass wir nicht gemäss dem kategorischen Imperativ handeln? Der handelnde Mensch ist als solcher offenbar kein höheres Vernunftwesen, die praktische Selbstgesetzgebung als Ausdruck seiner praktischen Vernunft ihm nicht eingeschrieben. Und mehr noch: Solche Widersetzlichkeit muss seiner Freiheit zugerechnet werden, nicht seiner sinnlichen Triebnatur. *Der menschliche Freiheitsgebrauch ist also ambivalent*. Worin ist die Annahme guter, worin die Annahme böser Maximen begründet? Jene, antwortet Kant, in einer ursprünglichen *Anlage* zum Guten in der menschlichen Natur, diese in einem natürlichen *Hange* zum Bösen. Unter einem «Hang» ist die subjektive «Prädisposition zum Begehren eines Genusses» zu verstehen, die für den Fall des Hanges zum Bösen als *nicht angeboren*, sondern als von einzelnen Menschen sich selbst zugezogen *aufgefasst* werden soll. Mit diesem Hang zum Bösen erscheint im Zentrum des menschlichen Freiheitsgebrauchs ein *sittlichkeitsfeindliches* Element. Kant

38 Ebd.

39 Hermann Schrödter, Zwischen intelligibler Tat und Sprachereignis: Das Böse als philosophisches Problem im Deutschen Idealismus und in der Analytischen Philosophie, in: *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1992) S. 51–73, zit. S. 52. – Auf die Anführung und Diskussion der reichen Literatur zu Kants Theorie des Bösen muss ich in diesem Aufsatz weitgehend verzichten.

sucht es zugleich mit allen theoretischen Mitteln zu entschärfen. Wenn der Hang ein moralisch relevanter Faktor sein soll, muss er *Tat* sein, als Hang aber Tat vor jeder Tat, intelligible Tat, die nicht in die Zeit fällt, ein philosophisch reinterpretiertes *peccatum originale*[40]. Dieser «natürliche» und doch nicht natürliche, weil selbstverschuldete Hang zum Bösen heisst das *radikal* (wurzelhaft) *Böse* in der menschlichen Natur[41]. Es wirkt sich dahin aus, dass der Mensch die «sittliche Ordnung» verkehrt, nämlich das moralische Gesetz der Selbstliebe unterordnet. Nicht die Selbstliebe, Neigung oder Sinnlichkeit als solche machen das moralisch Böse aus, sondern deren positive *Bewertung* gegenüber der moralischen Selbstbestimmung unter dem Gesetz. Die Analogie zur Empörung Luzifers gegenüber Gott im Mythos vom Engelfall ist augenfällig: Nicht die Selbstliebe als solche, sondern die ungeheure Selbstliebe, die Überhebung, die die Empörung auslöst, führt zum Eklat. Und Kant selbst erinnert an diese Geschichte zur Plausibilisierung seiner Theorie des moralisch Bösen. Der «Vernunftursprung» des Hanges zum Bösen – der als Ursprung allein relevant ist – «bleibt uns unerforschlich», bleibt Geheimnis: Augustinisches Resultat. Die ursprüngliche Anlage des Menschen ist eine zum Guten: «für uns ist also hier kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne»[42]. Diese Unbegreiflichkeit werde in der Bibel so zum Ausdruck gebracht, dass die «Geschichtserzählung» das Böse dem Menschen «in einem Geiste von ursprünglich erhabnerer Bestimmung voranschickt»[43], so aber für uns unbegreiflich darstellt und den Menschen durch Verführung ins Böse fallen lässt.

Im Kern des moralischen Freiheitsgebrauchs tritt bei Kant, so fasse ich zusammen, ein Störfaktor auf, ein *diabolos*, der eine Verkehrung der sittlichen Ordnung bewirkt bzw. darstellt. In seiner Unergründlichkeit ist er Indiz eines Risses, der auch den Versuch einer moralischen Letztbegründung autonomen Menschseins durchzieht.[44]

Auf *Schellings* «realen und lebendigen Begriff» der Freiheit, «dass sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei», war bereits im Anhang zu meiner kurzen Vergegenwärtigung von Augustins Verständnis des Bösen hingewiesen worden. Ich will nun diese Definition der Freiheit und die *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* im ganzen nicht so

40 Akad.-Ausg. VI, 31.
41 Akad.-Ausg. VI, 32.
42 Akad.-Ausg. VI, 43. Vgl. H. Schrödter, a.a.O., S. 54.
43 Akad.-Ausg. VI, 43f.
44 Vgl. die Ausführungen von Hans Peter Lichtenberger «Über die Unerforschlichkeit des Bösen nach Kant» in diesem Band S. 117ff.

sehr nach ihrem Beitrag zur «Positivierung» des Bösen[45] als vielmehr als Markstein bei der Überführung des ethischen Diskurses über das Böse in den *metaphysischen Diskurs des Bösen* interpretieren.

Im Begriff des Bösen zeichnen sich zunächst Gemeinsamkeiten zwischen Kant und Schelling ab. Auch für diesen besteht das Böse in der «Erhebung des Eigenwillens» bzw. in der «positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien»[46], also einer Verkehrung der Ordnung von Partikular- und Universalwille. Diese Verkehrung ist nun allerdings nicht mehr grundlose Tat eines unmoralisch handelnden Menschen; sie hat vielmehr ihren Grund in einem über den Menschen hinausgreifenden, wenn auch im Menschen auf seine Spitze getriebenen Geschehen: in der Erregung des Naturgrundes, die in die Entzweiung führt. Denn die *Möglichkeit* des Guten und Bösen wird von Schelling in der «Zertrennlichkeit» der in Gott einigen («identischen») Prinzipien fundiert. Bemerkenswerterweise werden auch Gott zwei Prinzipien zugeschrieben, die er in Einheit in sich hat; denn er hat den Grund seiner Existenz, seiner Natur, als von ihm unterschiedenes Wesen in sich. Schelling gibt damit eine von Jakob Böhme belehrte Interpretation der Causa sui Spinozas. Indem er Gott in der Differenz von Grund und Existenz denkt, lässt er Gut *und* Böse in Gott begründet sein. Die evolutionäre Auflösung des Bandes, das in Gott ursprünglich Grund und Existenz, Wille und Verstand, das Regellose und die Ordnung verknüpft, führt im menschlichen Geist zur Offenbarung Gottes als Geist. Damit wird der Mensch, und allein der Mensch, des Bösen fähig. Der Grund des Bösen kann nun keineswegs mehr «in Mangel oder Beraubung» gesucht werden, sondern muss «in dem höchsten Positiven liegen, das die Natur enthält», «in dem *offenbar* gewordnen Zentrum oder Urwillen des ersten Grundes»[47]. Der Grund des Bösen ist wohl im göttlichen *Grund*, aber nicht im «anfänglichen Grundwesen» zu suchen, weil «in ihm keine Zweiheit der Prinzipien ist»; ebensowenig in einem anfänglich gefallenen Geist, weil mit dessen Einführung nichts zum Ursprung des Bösen in der Kreatur beigebracht würde[48] – wie sich bei Augustin und Kant zeigte. Um das Böse *wirklich* werden zu lassen, bedarf es allerdings der intelligiblen Tat des Menschen, der Tat oder Entscheidung, in der sein Wesen

45 Vgl. Odo Marquard, (Art.) *Malum I*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. V, Sp. 655; Anton Hügli, (Art.) *Malum VI. 3*, ebd., Sp. 693ff.

46 F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, a.a.O., S. 79f. (= SW VII, 365f.).

47 S. 83 (= SW VII, 368f.); Hervorhebung von mir.

48 S. 90 (= SW VII, 375).

besteht[49]. Es ist nicht die Entscheidung für ein Gutes *oder* Böses, sondern der tathafte Grund solcher Entscheidungen, mit dem der Mensch ein Wesen der Freiheit zum Guten *und* Bösen wird.

Nochmals: Das Böse ist an die Kreatur gebunden, insofern erst in und mit dieser der Urgrund «aufgeht» und so Scheidung veranlasst. Das Böse tritt mit dem *Menschen* in der ursprünglichen Schöpfung auf (und nicht schon in Luzifers Fall, wie wieder bei Baader). Die Entscheidung für gut oder böse hat ihren Grund in der intelligiblen Tat, mit der der Mensch vorzeitlich zum Menschen wird. Was bedeutet es also bei *Schelling*, dass das Böse der menschlichen Tat zugerechnet wird? Es bedeutet,

- dass es nicht menschlicher Sinnlichkeit, sondern (wie schon bei Kant) seiner *Vernunft*, seinem Geist entstammt;
- dass es nicht im menschlichen *Wesen*, der menschlichen ‹Natur›, seinen Ursprung hat, wiewohl die menschliche Natur im theosophischen Sinne in die Verkehrung der Prinzipien involviert ist;
- dass es als selbstische Erhebung, Erhebung des Eigenwillens zum herrschenden, dem Werdeprozess Gottes zugerechnet werden kann, ohne dass nun noch an einer *Rechtfertigung* Gottes, an einer Theodizee, Bedarf bestände.

Für Kant gab es keine Möglichkeit, das Teuflische philosophisch anzusprechen oder gar zu begreifen; die Untersuchung des «radikalen Bösen» unterminierte den praktischen Diskurs der Freiheit des endlich-geschichtlichen Wesens Mensch. Schelling steht wieder für den metaphysischen Diskurs ein, in dem die Möglichkeit zum Bösen neben die zum Guten rückt, nicht dieser untergeordnet wird. Das vernünftige Begreifen des Bösen führt vor eine reelle Macht, die die Freiheit des Menschen gefangennimmt und so einen destruktiven Willen, der in der Schöpfung unterworfen war, immer wieder schrankenlos zu machen droht[50]. Der Preis dieser «Positivierung» des Bösen ist aber, wie Schellings Spätphilosophie klarstellt, das Zugeständnis, dass die vernünftige Wahrheit über das Böse nicht ohne *Offenbarung* zu haben ist[51]. Das «menschliche Bewusstsein, wie es jetzt ist», steht in diesem Offenbarungsprozess, ohne ihn noch als ganzen in allen seinen Momenten zu wissen, freier interpretiert: ohne der dem Prozess zugehörigen Entbergung des Bösen ge-

49 S. 102 (= SW VII, 385).

50 Vgl. die gegen die Privationsthese gerichtete Bemerkung Schellings (a.a.O., S. 83 = SW VII, 368): «Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitierteste Kreatur, sondern vielmehr die illimitierteste.»

51 Vgl. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Darmstadt 1974, Bd. 2, S. 4.

wachsen zu sein. Aber die «vollendete Wissenschaft», die wir als zu unserem Wesen gehörig wiederzuerinnern bestrebt sind[52], enthält die Gewissheit, dass Gott «nicht wollen kann, dass das Böse verborgen bleibe, und gerade seiner Heiligkeit wegen wollen *muss*, dass es offenbar werde, nicht unter dem von ihm gesetzten Guten sich verberge»[53]. Trotz solcher Gleichberechtigung des Bösen stösst auch dieser theologische Diskurs nicht bis zum ‹bösen Diskurs› vor; im Gegenteil: die Entbergung des Bösen steht im Dienste seiner Überwindung, das Böse soll «von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtsein verstossen zu werden»[54].

5. Schwierigkeiten einer philosophischen Theorie des Bösen

Aber ist denn eine über die Schellingsche Würdigung noch hinausgehende, eine ‹reine› philosophische Darstellung des Bösen im Sinne des ‹bösen› Traktats überhaupt möglich, d. h. sinnvoll? Ich umreisse abschliessend das Problem und nehme dabei zusammenfassend Bezug auf das bisher Ausgeführte. Ausgangspunkt für jeden Versuch, den philosophischen Diskurs für das Böse zu öffnen, sind die überwältigenden Erfahrungen, die mit ihm in Geschichte und Gegenwart zu machen sind: von Folterungen, Vertreibungen, Einzel- und Massenmorden über systemimmanente Formen von Destruktivität bis zu «Hitler in uns selbst» und den ‹kleinen› Bösartigkeiten des Alltags. Für solche Erfahrungen macht sich, insbesondere bei unmittelbarem Erleben, das Postulat einer «Sinnfindung» geltend, wir bedürfen eines Horizontes, um derartige Einbrüche des Bösen auch nur ‹theoretisch› verstehen zu können. Es gibt dabei Erfahrungen, die schlechthin überwältigend sind, blankes Entsetzen auslösen, nicht verarbeitbar sind. Das «Teuflische», das wir in solchen Fällen am Werk sehen, ist vormodern in der Gestalt des Teufels personifiziert worden – darin zugleich repräsentiert und gebannt. Personifizierung und

52 Bd. 1, S. 287.

53 Bd. 2, S. 262. Schelling also macht bereits, wenigstens ontologisch, rückgängig, was wieder Bataille (a.a.O., p. 134ff.) am Christentum beklagt, dass in seiner Welt das Heilige der «Überschreitung» beraubt wird: «Le diable – l'ange ou le dieu de la transgression (de l'insoumission et de la révolte) – était chassé du monde divin.» Dazu Schelling wörtlich: «Jene ganze Vorstellung . . . von einem erst heilig erschaffenen Engel, der sodann sich gegen Gott empört und andere Geister mit in seinen Ruin zieht, darauf, schon von Gott ausgestossen, von Neid gegen den Menschen beseelt, auch diesen zu verderben gesucht habe, diese ganze Vorstellung, scheint es mir, müsse, und zwar im Interesse der Theologie selbst, aufgegeben werden . . .» (ebd., S. 262).

54 *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., S. 125 (= SW VII, 404).

Symbolisierung sind Ansätze zu einem verstehend-bewältigenden Umgang mit dem Überwältigenden. Was Rilke für den Engel namhaft macht[55]

> Träte der Erzengel jetzt, der gefährliche, hinter den Sternen
> eines Schrittes nur nieder und herwärts: hochauf-
> schlagend erschlüg uns das eigene Herz,

gilt ebenso für den Teufel: symbolische Gestalten, die anschaulich einprägsam halten, dass wir dem, was sie verkörpern, in der Begegnung nicht gewachsen wären. Die philosophische Theorie, z. T. auf ihnen aufbauend, versucht den Prozess der Bewältigung weiterzutreiben.

Sie stösst hierbei auf die Schwierigkeit, ihrem Gegenstand, dem Bösen, in eigentümlicher Art nicht gewachsen zu sein. Und zwar zum einen in formaler Hinsicht, als Theorie, indem allein schon die theoretische Form des Zugangs als solche den Diskurs des Bösen begrenzt, weil Theorie selbst dank der ihr eigenen Ordnung «gut» ist[56]. Zum anderen in inhaltlich-begrifflicher Hinsicht, so dass sie das Böse entweder systematisch (zu einer blossen Privation des Guten) herabsetzen, schwächen, verharmlosen muss[57] oder an seiner «Wirklichkeit» scheitert. Das letztere passiert den Theodizeen des 18. Jahrhunderts; es widerfährt aber auch, wie gezeigt wurde, der Kantischen Ethik, indem der Zugriff auf das Böse ihre eigenen Voraussetzungen untergräbt. Schellings spekulativ-geschichtliche Theorie des Bösen muss gegen dessen Positivität eine Philosophie der Offenbarung aufbieten, die der funktionalen Einbindung und schliesslichen Überwindung des Bösen gewiss macht.

Als Konsequenz dieser philosophisch-theoretischen Erfahrungen mit dem Bösen könnte sich der theoretische Ausschluss mit Hilfe biologischer, gesellschaftstheoretischer oder sprachkritischer Problemreduktionen aufdrängen. Ich halte das nicht für verantwortbar. Eine Verdrängung des Bösen aus unserer Wahrnehmung kann nur, mythologisch gesprochen, seinen neuerlichen Einbruch befördern – mit umso schrecklicheren Folgen, je unerkannter es

55 Aus der zweiten *Duineser Elegie*.

56 Inwieweit das auch für das «böse Kunstwerk» gilt oder ob in der Literatur und Kunst eine vollkommenere, von der «Form» nicht behinderte Annäherung an das Böse möglich ist, bleibt weiter zu reflektieren. Um noch ein Beispiel anzuführen, so scheint sich John McNaughton in seinem *Film* «Henry: Portrait of a Serial Killer» bewusst einer «objektiven» Sicht zu verpflichten, in der die vorgeführten Morde «wie Momentaufnahmen» festgehalten werden, «die (fast), ohne Berücksichtigung der Vergangenheit und ohne Aussicht in die Zukunft, ganz auf den Augenblick fixiert sind» (NZZ 21. 6. 1991).

57 Willi Oelmüller (Ist das Böse ein philosophisches Problem? in: *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991) S. 251-266, zit. S. 259) nennt das «Depotenzierungen des Bösen durch Blick aufs Ganze (Ontologisierung, Ästhetisierung, Funktionalisierung)».

dank unserer künstlich erzeugten Naivität aufzutreten vermag[58]. Die philosophische Frage nach dem Bösen ist also offen zu halten. Das bedeutet nicht nur, sie trotz der eklatanten Schwierigkeiten – wie sie die Tradition vor Augen führt – weiterzutreiben, sondern vor allem auch, sie gegen exklusive Behandlungsansprüche zu behaupten. Solche begegnen innerhalb der Philosophie heute seitens der Ethik: das Böse wird, wenn überhaupt, als ein Problem der *Ethik* monopolisiert. Dabei erweisen sich gerade ethische Diskurse, ob sie nun auf Pflichten, Interessen oder Verantwortung für Handlungsfolgen bauen, strukturell als überfordert, wo sie sich diesem Thema stellen. Die «Macht des Bösen» durchkreuzt den guten Willen, das gute Leben, den guten Menschen. Ethik kann sogar wider Willen «die Stätte der Vergehen, der Frevel und der Verfehlungen» werden, etwa in Gestalt der Rechtfertigung des Terrors[59]; gewissermassen selbst ein Opfer des Bösen. Die Möglichkeit zum Bösen ist nicht ethisch, ja überhaupt nicht rational abzuarbeiten, sie liegt im Rücken unserer Vernunft, indem diese selbst in die Strittigkeit von gut und böse gestellt ist.

Ich bin nicht sicher, ob es sinnvoll ist, die globale Zerstörung unserer natürlichen Umwelt in den Diskurs über das Böse einzubeziehen. Oder jedenfalls nur unter der Voraussetzung einer *Erweiterung*, mit der die vernunfttheoretische Reduktion der Übel auf das moralisch Böse rückgängig gemacht würde. Leibniz hatte bereits auf die schlimmen *physischen* Folgen des moralisch Bösen hingewiesen. Es gilt aber auch umgekehrt: Die physischen Übel, die uns drohen, dürften das Böse provozieren und das ihnen eigene Zerstörungspotential noch vergrössern. Ich halte den auf rationale Handlungsprinzipien restringierten ethischen Diskurs in einer Situation, die durch das weitere Wachstum der Weltbevölkerung, die neuen Völkerwanderungen, die Zerstörung der Ökosphäre etc. gekennzeichnet ist, für hoffnungslos überholt. Stattdessen sich auf einen erweiterten, einen mit der «Macht des Bösen» rechnenden und dergestalt «metaphysischen» Diskurs einzulassen, kann wiederum nicht heissen, mit der alten Metaphysik einer letztlich guten und

58 Die in Europa weitverbreitete Hilflosigkeit angesichts der Greuel und Schrecken des Krieges in Jugoslawien ist auch eine Folge dieser Verdrängung und ein Menetekel zugleich. Gewiss kann Philosophie in solchen Erfahrungen – darin gebe ich Oelmüller (a.a.O., S. 266) recht – nicht «trösten», d. h. keine Perspektive vorgeben, «als ob die Geschichte des Bösen und Leidens beendet, aufgehoben, versöhnt sei». Aber sie kann und muss mehr sein als blosse Kritik vorliegender Frage- und Antwortversuche. Gerade die «Perspektive des leibgebundenen, . . . endlichen Menschen» ist, wie sich nicht zuletzt an den Überschreitungen in der Erotik zeigt (G. Bataille), die Perspektive des animal metaphysicum.

59 Julien Freund, Die doppelte Ethik, in: *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 21 (1982) S. 19.

vernünftig-transparenten Ordnung in den Kampf zu ziehen, kann vielmehr nur heissen, die Angewiesenheit auf das Gute, von dem und an dem wir zehren, damit aber den in Mythen und Ursprungserzählungen explizierten Streit zwischen Ordnung und Chaos, gut und böse, als *condition* humaine zu fokussieren. Es ist eben gerade nicht so, dass – wie Nietzsche meint[60] – die «Begriffe ‹gut› und ‹böse› nur in Bezug auf Menschen Sinn haben», primär ist die «Welt» gut oder böse. Nichts anderes als eine solche «metaphysische», nämlich durch menschliche Vernunft und menschlichen Willen nicht einholbare Voraussetzung, macht auch Freuds Todestriebkonzept geltend. Selbst die *natürliche Ordnung* auf unserem Planeten in ihrer ganzen Dynamik gewinnt in den letzten Jahrzehnten den Charakter eines Gutes und wird damit in die Auseinandersetzung zwischen gut und böse gerückt. Reden wir hierbei von Verantwortung, so äusserte sich diese m. E. primär in der Ausbildung eines öko-metaphysischen Diskurses. Er wird deshalb notwendig, weil wir für die Erhaltung von etwas besorgt sein müssen, das immer auch unabdingbare Voraussetzung unserer diesbezüglichen Bemühungen ist. In der heutigen naturphilosophischen Debatte wird dieses Unverfügbare als *Natur* identifiziert, zugleich aber häufig mit der natürlichen Umwelt des Menschen, die zu erhalten und stützen ist, verwechselt[61]. Diese Verwechslung erspart den metaphysischen Diskurs. Wird jedoch die natürliche Ordnung auf unserem Planeten Gegenstand eines solchen Diskurses, dann muss die ökologische Krise als Krise dieser natürlichen Ordnung selbst, als Krise der Balance von Ordnung und Unordnung, Konstruktion und Destruktion in der Evolution, begriffen werden. (Das menschliche Begreifen scheint allerdings viel zu sehr dem Aufbau von Ordnung, dem «Guten», verpflichtet, um ein geeignetes Medium für die Erfahrung der inneren Strittigkeit der Natur zu sein.)

Emigriert der metaphysische Diskurs aus der Rationalität in die Welt der Mythen? Paul Ricoeur hat darauf hingewiesen, «dass die Mythenwelt selbst schon eine zerbrochene Welt ist»[62]. Die Mythen erzählen von Engeln und Teufeln; sie geben uns damit zu denken, ohne in unseren Gedanken und ihrer Logik des Guten und Bösen aufzugehen, ohne sich insbesondere in eine «ethische Anschauung des Bösen» einfachhin übersetzen zu lassen. Dem hat Ricoeur mit der Ausarbeitung einer spezifischen Hermeneutik, einer «schöp-

60 F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I 1.28. KG IV/2, S. 45.

61 Vgl. zur Klärung des Naturbegriffs in dieser Hinsicht meinen Aufsatz «Der Gedanke eines ‹Rechts der Natur› als Resultat radikaler Kritik des Naturrechtsdenkens» in: *Verrechtlichung und Verantwortung. Studia Philosophica*, suppl. 13 (1987) S. 207-218.

62 P. Ricoeur, *Phänomenologie der Schuld.* I: *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 2.Aufl., München 1989, S. 15.

ferischen Sinninterpretation» für die Symbolik des Bösen Rechnung zu tragen versucht, die er mit der Reflexion über die «Fehlbarkeit des Menschen» zusammenführt und so den ethischen in einem religiös-anthropologischen Diskurs des Bösen transzendiert[63]. Der Reflexion, die sich ohne Mythos und Symbol, rein «im Dienst der Rationalität» vollzieht, «ist das Verständnis des Bösen verschlossen». Hier gibt das Symbol zu denken. «Das Symbol gibt: eine durch die Mythen belehrte Philosophie findet sich an einem gewissen Punkt der Reflexion ein, und sie will, über die philosophische Reflexion hinaus, auf eine gewisse Situation der modernen Kultur antworten»[64]. Was ich mit diesem Hinweis auf Ricoeur andeuten möchte: Der metaphysische Diskurs des Bösen muss nicht eskapieren. Eine radikalere Version der theoretischen Vergegenwärtigung des Bösen bildet das Werk des Marquis de Sade: die durch böse Rechtfertigungen untermalte ‹reine› Darstellung bösen Tuns, einer unaufhaltsamen Maschinerie der Verbrechen. Wozu aber diese ganze riesige Anstrengung? Paradox genug: Die Anerkennung des Bösen als Moment «Gottes» scheint jene Alternative zu seiner – erfolglosen – Unterdrückung im Namen der Vernunft, scheint jenes gelebte Bewusstsein selbst zu sein, mit dem allein die «verderblichen Wirkungen» des Bösen (Bataille spricht von «Sadismus») eingegrenzt werden können, um ihm, soweit es für den Menschen «unerträglich» wird, entschlossen Widerstand zu leisten[65].

63 Vgl. Gonsalv Mainberger, Die Freiheit und das Böse. Diachronische und synchronische Lektüre der Werke von Paul Ricoeur, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 19 (1972), S. 410-430.

64 *Phänomenologie der Schuld.* II: *Symbolik des Bösen*, 2. Aufl., München 1988, S. 395f.

65 G. Bataille, *L'Erotisme*, a.a.O., p. 206.